نقد صورة أبي حامد الغزالي لدى المستشرقين

Criticism of Abou hamed Al-Ghazali's image among the Orientalists

د. محمد لسود*

جامعة قابس، المعهد العالي للفنون والحرف - تطاوين (تونس)

lassoudmohamed@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/06/03 تاريخ القبول: 2023/07/31 تاريخ النشر: 2023/12/15

ملخص:

أسس الباحثون الغربيون في الدين ثنائية مفاهيمية بين "التصوف" و"العقلانية" وهي التي تم استخدامها، داخل وخارج الأطر الأكاديمية. وكانت موجّهة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لتشخيص طبيعة "الشرق الصوفي" وللمساعدة في تبرير أشكال مختلفة من إخضاع الشرق للغرب "العقلاني". وتم تصوير التّقاليد الشرقية في التفكير على أنها "صوفية" و على أنها "غامضة". وعلى النقيض من ذلك، فإنه من خلال وصف الفكر الغربي بأنه "عقلاني"، منح العلماء الغربيون لعملهم نوعًا من السّلطة العلمية "العامة" التي حرم منها الشرق. ويمكن اعتبار ذلك مساعدا على دعم الممارسات الخبيثة للقوة الاستعمارية الغربية على المجتمعات الشرقية. ويمكن أيضا اعتبار اعتماد الغربيين لهاتين المقولتين "العقلانية" و"التصوف" قد أدى أيضًا إلى تقويض مصداقية ما أنجز من أبحاث حول التقاليد الفكرية الشرقية. وبما أن التصنيف القائم على "العقلانية" و"التصوف" غريب عن النصوص الشرقية التي يفرضها الأكاديميون الغربيون عليها، فإن التفسيرات الغربية الإستشراقية لتلك النصوص غالبًا ما تشوه معانيها الأصلية وتحرّف فهمها. ويمكن أن نجد أدلة عديدة على الكيفية التي أدى بها هذا التصنيف القائم على التّمييز بين "العقلانية" و"التصوف" إلى تشويه الدراسات الغربية حول ليس فقط حول الإسلام بل البوذية والهندوسية. وهذا شأن الدراسات الغربية التي أنشأت حول الغزالي، الذي غالبًا ما أكسبه تعاطفه مع التقاليد الصوفية ورفضه الواضح للفلسفة اليونانية سمعة كونه رمزا للتصوف الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق ؛ التفسيرات الغربية؛ الغزالي؛ الفلسفة اليونانية التصوّف الاسلامي .

* المؤلف المرسل: أستاذ مبرّز بالمعهد العالي للفنون والحرف- جامعة قابس.

Abstract:

Western researchers have established a conceptual ؛dichotomy between "mysticism" and "rationalism". It was directed during the nineteenth and twentieth centuries to diagnose the nature of the "mystical East" and to help justify various forms of subordination of the East to the "rational" West. Eastern traditions of thinking were portrayed as “mystical” and as “mysterious.” By contrast, by describing Western thought as “rational,” Western scholars granted their work the kind of “general” scientific authority that the East was denied. This can be considered as helping to support the malicious practices of the Western colonial power on the eastern societies. Westerners' reliance on these two categories of "rationalism" and "mysticism" has also undermined the credibility of the research done on the eastern intellectual traditions. Since the classification based on “rationalism” and “mysticism” is foreign to the Eastern texts that Western academics impose on them, Western orientalist interpretations of those texts often distort their original meanings and distort their understanding. We can find ample evidence of how this categorization based on the distinction between "rationalism" and "mysticism" established around Al-Ghazali, whose sympathy often won him With mystical traditions and his apparent rejection of Greek philosophy, he has the reputation of being a symbol of Islamic mysticism.

Keywords: Western researchers; Islamic mysticism; Islamic mysticism; Al-Ghazali; rationalism.

مقدمة:

لقد كان باحثوا القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مثل رينان و جيمس قد صوروا الغزالي على أنه صوفي مناهض للعقلانية، رغم أن الغزالي يؤكد أهمية المعرفة التجريبية التي يعتبرها هؤلاء مرجعا لا يقل أهمية عن العقل. ولمّا كان التصوف لا يتناسب مع الصّور النمطية المناهضة للعقلانية التي يفرضونها عليه، فإنهم توصلوا إلى استنتاجاتهم السلبية تجاهه ومنها حصره في التصوّف. وفي مقابل هؤلاء نشأ اتجاه جديد ومعاصر أحدث تغييرا كبيرا في فهم الغزالي، وأعاد تفسير متنه على أنه عقلاني.

ويمكن هنا أن نلقي، على وجه الخصوص، نظرة على أعمال تريجر في مفتتح هذا القرن الذي دافع على أن تناول الغزالي للتجارب الدينية الصوفية و لدور "القلب" يعمل إلى حد كبير كأغطية استراتيجية لإخفاء قبوله لمفهوم ابن سينا الفلسفي للنفس العاقلة الذي يعتمد على التقليد الأرسطي ويؤكد على قيمة المعرفة المفهومية والاستنتاج المنطقي القياسي ولكن هذا التفسير العقلاني فشل في أخذ الدور المركزي الذي تلعبه المعرفة التجريبية عنده. وهكذا يمكن من جهة أخرى القول بأن الغزالي يقدم مقاربة جديدة لفهم بالتجارب "الصوفية" ولدور القلب يستدعي تسليط الضوء على المزايا العقلانية لمثل هذه التجارب.

وأمام هذا التعارض الكبير في مقاربة فكر الغزالي يطرح السؤال عن مبررات كل طرف في هذا السجال وعما ان كان ذلك يعود الى طبيعة فكر الغوالي كفكر متعدد ان لم يكن ملتبسا وهو ما يرفع المسؤولية عن المقاربات المختلفة رغم طابع الاختزال الذي يطغى على مناهجها أم أن الامر مردّه هذه المناهج الأحادية إن لم تدن الدوافع الأخرى الخفية التي توجه هذه القراءات وهي دوافع ترتقي الى مستوي الاديولوجيا الهيمنية خاصة مع القراءة الاستشراقية والى مستوى المرض الهووي الذي تعلق بالكثير من القراءات التراثية .

فما هي حقيقة الغزالي هل هو احد اقطاب التصوف ام هو احد فلاسفة المشائية العربية ؟ولماذا لا يمكن القول بتنوع فكر الغزالي الذي مكنه من بناء توليفة فكرية تخطت المقابلة التقليدية بين العرفان ة والبرهان؟

قد تكون الإجابة الموجبة عن هذا السؤال الأخير هدفا مشروعا بع أن نجحت هذه المقاربات ،على ما فيها من تعارض، في أن تجد لها موطن قدم في أعمال الغزالي وبعد أن ابح بالإمكان الانطلاق من منطق تنوع واختلاف في فهم الفلسفة والتصوف في السياقات العربية الاسلامية خارج منطق الهوية وأسوار العقلانية الصارمة.

1- الغزالي و التحرّر من مسلمات الاستشراق :

1-1 الغزالي و التحرّر من مسلمات الاستشراق :

يمكن القول أن فهم الغزالي خارج سلطة الاستشراق يوجهنا إلى رؤيتين مهمتين حول المزايا العقلانية للإدراك التجريبي التي بدأ الفلاسفة التحليليون الغربيون في تقديرها مؤخرًا مع بداية القرن العشرين. وتكمن هذه الأهمية التي أصبحت موضوع اعتراف في أن الإدراك التجريبي مهم لتأمين الدافع المحرّك للفعل العقلاني، وثانيًا أن التجربة النفسية العاطفية على وجه الخصوص أمر بالغ الأهمية لدعم فهم حقيقي للخصائص التقييمية للحقائق المعرفية. وهذا ما لم يدركه باحثو القرن التاسع عشر. ففي كتابه" ابن رشد والرشدية" ساعد رينان على إطلاق توجّه ذو تأثير طويل الأمد في الاتجاهات البحثية الغربية حول الغزالي حيث صوّره الباحثون انطلاقا من ذلك باستمرار، ليس فقط على أنه رمز التصوف، ولكن أيضًا كشخص معاد للفلسفة. ومعاد للسبل "العقلانية" للوصول إلى المعرفة على نطاق أوسع. وبالتركيز على عداء الغزالي للفلاسفة تعامل رينان مع حجج الغزالي ضدّ الميتافيزيقيا المستوحاة من ابن سينا كأساس لاعتباره "عدوًا للفلسفة"[1]. ثم، بدمج الفلسفة مع "العقل"، تواصل وصف الغزالي بأنه يشن "هجومًا على العقلانية" بشكل عام. وهذا ما يقوله رنان" وصوّب الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة ضد ابن سينا على الخصوص. ولا مراء في ان الغزالي روح الفلسفة العربية. وقد ترك لنا في كتاب طريف له اعترافاته الفلسفية وخبر جولانه في مختلف مذاهب زمانه وهو إذ لم يجد ما يرتاح له عمد الى الشّك وهو إذ لم يجد في الشك ما يمسكه ألقى نفسه في الزهد ونشد في الرقصات الصّوفية خمار فكره وهو إذ بلغ ذلك تشبث بالموت والفناء... ولما صار الغزالي صوفيا حاول إثبات عجز العقل "[2]. ورغم كون رينان محق في بعض النواحي في وصف الغزالي على أنه رمز المعرفة "الصوفية"، فإنه يرتكب خطأ في زعمه أن الغزالي معاد للفلسفة أو "العقلانية" بشكل عام. وخطأه متجذّر في الخلط المزدوج بين الفلسفة والميتافيزيقا الأرسطية لابن سينا و بين الفلسفة والعقلانية بشكل عام. وقد يكون الخلط الأول أكثر عذرًا من الثاني، حيث أن الغزالي نفسه يعامل أحيانًا

---

[1] Griffel, F. (2011), “The Western Reception of al-Ghazālī’s Cosmology from the Middles Ages to the 21st Century”, Dîvân 1: 33-62 .p 37-40

[2] ارنست رنان: ابن رشد والرشدية، ص112

الميتافيزيقيا الأرسطية لابن سينا على أنها قابلة للتبادل مع "الفلسفة. وليس من المستغرب أن الغزالي يفعل ذلك، لأن المصطلح ذي الصلة بالفلاسفة الذي يُترجم الآن على أنه "فلسفة" كان في زمانه مرتبطًا على وجه التحديد بأولئك الذين عرّفوا أنفسهم بالتقاليد الأرسطية. ومع ذلك، لا يجب فهم نقد الغزالي لميتافيزيقيا ابن سينا - أرسطو على أنه رفض للفلسفة ككل لسبب واحد هو حسب آدمسون[3] هو أن الغزالي غالبًا ما عبّر عن أن الفلسفة "تهافت" في عنوان كتابه - تهافت الفلاسفة – الذي يعتبر الفلسفة تعثرا طائشا مفضي الى الخطأ . ويمكن القول أن محتوى الحجة الواردة في هذا الكتاب تفهمنا بشكل أفضل أن نقد الغزالي موجّه للطّرق التي تجاوز بها الميتافيزيقيين كابن سينا وأرسطو الإدعاء بأنهم أثبتوا أكثر ممّا يجب قيمة الفلسفة بدلاً من الرفض الشامل لها. وبالإضافة إلى ذلك فبمجرد أن ننظر إلى وراء التناقض مع كتاب إحياء علم الدين للغزالي، نرى أنه على الرغم من أن الغزالي قد يعتقد أن بعض الفلاسفة قد انحرفوا خطأً إلى "الكفر" و"البدع"، فإنه لا يزال يدرك أيضًا أن الفلسفة ككل تقدّم تدريبا فكريا قيما على التفكير في " وجود الله وصفاته"، وكذلك على موضوعات المنطق والفيزياء.

ويمكن أن نجد دليلا جيدا آخر على أن الغزالي لم يكن، على النقيض مما ذهب اليه رينان، "عدوًا" للفلسفة، وهو أنه لم يكن معاديًا لـ "العقلانية" في معناها الأكثر عمومية. فهو يرى مثلا أن قدراتنا في الذكاء لها طبيعة راقية بها تشكّل سموّنا في علاقة بما منحه لنا الله، وهي تجعلنا متفوقين على الحيوانات الأخرى، وتكون بمثابة "وسائل سعادتنا في الدنيا والآخرة ". ولنضف الى ذلك عندما يصف الغزالي تركيبة النفس، فإنه يضع قدراتنا العقلية في المرتبة الأولى، باعتبار أن العقل عنده هو الحاكم الصحيح والسلطة العليا في النفس. وهكذا عندما يقارن النفس بفارس ذهب للصيد مع كلبه، فإن العقل هو بمثابة الفارس عنده. وهذا الفارس (العقل) مكلف بالحفاظ على "الحصان" – رمز الشهوة في النفس - و"الكلب" - رمز الغضب في النفس- الذي يجب أن يوضع تحت السيطرة الصّحيحة. ويلاحظ الغزالي أنه إذا نجح "الصيد" في معناه المجازي، فإنه فقط بسبب مهارة الفارس وتطور قدرة عقل الشخص. وفي ضوء ما سبق، قد يتساءل المرء عن سبب تصوير رينان

[3] Adamson, P. (2016), Philosophy in the Islamic World, Vol. 3 (Oxford: Oxford University Press).

المبكر للغزالي على أنه شخص يشن هجومًا على العلم و العقلانية و ممارسة هذا النوع من التأثير المستمر على الدراسات التي اهتمت بالغزالي. وقد يكون أحد التفسيرات المحتملة لهذا التأثير المتواصل لفكرة رنان عن الغزالي كامنة في قوة التمييز المفترض بين الخبرة "الصوفية" والإدراك "العقلاني". وما نجده من أن الغزالي يُحدِّد العقل بالقلب، رغم من أنه يذهب الى أن معرفة القلب قد تكون مدعومة بطرق نقدية . ويمكن أن نذكر على سبيل المثال تدعيمها بالاستنتاج القياسي. إلا أن الغزالي يدعي أن سموّ القلب الحقيقي يكمن في قدرته على اكتساب المعرفة التجريبية للطبيعة الحقيقية للأشياء بصفته أوّلا "قوة إدراكية " اختبارية إضافة الى كونه يعتبر العقل - أي القلب - هو حاكم النفس. لكن انطلاق رينان والباحثين الذين حذو حذوه، كما يؤكّد كينغ ،من التّمييز الجذري بين التجارب "الصوفية" والطرق "العقلانية " للمعرفة و وضع الغزالي للمعرفة التجريبية في ذروة قوة التعقل عند الانسان قد يبدو لهم ببساطة ليس موقفا أصيلا بل كأنه خطأ ارتكبه الغزالي.

وبدلاً من أن ينظر هؤلاء الباحثين المستشرقين في الكيفية التي قد تكون مزاعم الغزالي حول أهمية الإدراك التجريبي قد طعنت فيها افتراضاتهم حول نوع المعرفة "العقلانية"، يبدو أنهم قد سمحوا لافتراضاتهم المسبقة حول طبيعة ذلك النوع من المعرفة اعتبار ذلك الموقف بمثابة سبب لرفض ادعاءات الغزالي الإيجابية العديدة حول أهمية قوى العقل لدى الانسان، فضلاً عن تأكيداته الأكثر تحديدًا حول قيمة الفلسفة وطريقة الاستنتاج القياسي العلمي. وبعد نصف قرن من ظهور كتاب "ابن رشد والرشدية" لرينان، واصل باحث آخر هو ويليام جيمس[4] اعتبار الغزالي الممثل الوفي للتقليد الصوفي يقول جيمس: "أما في العالم الاسلامي فالفرق الصوفية وجماعات الدراويش المختلفة هم أصحاب التراث الصوفي... ولقد ترك لنا الغزالي الفيلسوف واللاهوتي الفارسي الذي ذاع صيته في القرن الحادي عشر ويد واحدا من أعظم علماء الاسلام إحدى السير الذاتية القليلة التي يمكن العثور عليها خارج الأدبيات المسيحية... يقول الغزالي: يتوصل بعلوم الطرق الصوفية

[4] ويليام جيمس: تنويعات التجربة الدينية، ترجمة: إسلام سعد، علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، ط 1، 2020، بيروت - لبنان.

الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله... ما لا يمكن التوصل اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات..."[5]

رغم كون جيمس كان قد ثمّن المزايا المعرفية للتجربة الصوفية أكثر بكثير من بعض معاصريه، فإنه لا يزال يمارس تمييزًا جذريّا بين "التّصوف" و"العقلانية" أي العلم والفلسفة. وهو ما يقدم لنا الغزالي عنه الكثير من الحجج للشك فيه. و نجد أن وليام جيمس بعد تقديم "طائفة" الصوفية على أنها "أصحاب التقليد الصوفي" في الإسلام ، قدّم مقتطفًا موسعًا من "المنقذ " للغزالي كدليل على تفكيره الصوفي. والمقطع الرئيسي في هذه الترجمة المعتمدة من قبله والذي يلخص ما وجده جيمس رائعًا عند الغزالي، حسب تصريحه، وهو مهم أيضًا في النظر في هذه المسالة هو ما يلي: حصل من طريقهم بالتعلم والسماع وحصلت ما يمكن أن ظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحا و شبعان ؟ وبين أن تعرف حد السكر، وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر وبين أن تكون سكران بل السكران لا يعرف حد السكر وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء ويعرف حد السكر. والصاحي يعرف حد السكر وأركانه وما معه من السكر شيء . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا"[6].

وبالاعتماد على هذا المقطع والنص المحيط به في كتاب "المنقذ" واصل جيمس التأكيد على أن أبا حامد يكشف في تفكيره عن السّمة المميزة الرئيسية للمفكرين "الصوفيين" أي أنه يشير إلى تجربة "لا يمكن وصفها" و "غير قابلة للنقل الى الآخرين" وهذه التجربة هي أساس للمعرفة اليقينية. ورغم أن جيمس يعترف بأن مثل هذه التجارب "الصوفية" لها مزايا كمصادر للبهجة والتحفيز النفسي على المعرفة، إلا أنه يؤكد بأنه من

[5] وليام جيمس: تنويعات التجربة الدينية، ص448

[6] الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط7، دار الاندلس، لبنان،1967، ص. 100-102

وجهة نظر العقل، يجب أن تخضع هذه التجربة الى الاستنتاجات الفلسفية الأكثر "عقلانية" للحكم عليها. ولذلك ذهب جيمس الى أنه في حين أن الحالة الصوفية هي حالة إثارة شبيهة بإثارة المشاعر التي تسمح لنا بتأسيس "روابط جديدة" بين "الحقائق المعروضة أمامنا بالفعل بشكل موضوعي" و"حياتنا الفعلية" فإنه يجب أن تأخذ الفلسفة "التلميح الأول" المثير لتلك المشاعر ويجب أن "تعامل معهم بطريقة متفوّقة عليها"[7]. وفي حين أن حالات التجربة الصوفية هي "حلات خاصة "، كما يدعي الغزالي نفسه، فإن الفلسفة قادرة على جعل تلك الحالات الخصوصية غير المفيدة، لأنها تحيا وسط الكلمات فقط وباستخدام حجج صارمة، تمكّن من إثبات الحقائق "الصالحة موضوعيا" لجميع المفكرين[8]. ومن خلال تنفيذ "مهمة العقل" فإن الفلسفة حسب جيمس تساعد البشرية على "الهروب من الإقناع الشخصي الغامض والخدّاع" لإيجاد "الحقيقة الصالحة بشكل موضوعي لجميع البشر المتميزين بالفكر. ويبين النص المأخوذ من كتاب الغزالي أن جيمس يستند الى التمييز بين الطبيعة "العقلانية" للفلسفة والطبيعة "غير العقلانية" للتصوف ليصل إلى حقيقة أن الفلسفة تستخدم الحجة الخطابية لاستخلاص استنتاجاتها، بينما تعتمد السبل "الصوفية" للمعرفة فقط على خبرة لا يمكن أن توصف.

يبدو أن جيمس، مثل رينان، يفترض أن التّمييز بين التّجربة الصوفية والجدل الفلسفي يمكن ربطه بتمييز أكثر عمومية بين التجربة الصوفية والعقلانية. والأهم من ذلك أن هذا التّمييز بين عقلانية الفلسفة وعدم عقلانية التّصوف يستخدم لتفسير النتيجة التي تقول إن الإدعاءات الصوفية هي ادعاءات "عامة" وأن نتائجها تبقى "خاصة". وأن تجارب التصوّف تبقى مجال "الإقناع الشخصي " لأن الصوفيين "يرفضون تبرير نتائجهم بعقلانية، بينما الفلسفة تساعد البشرية على "الهروب من الإقناع الشخصي الغامض والضّال " لأنها تنفّذ "مهمة العقل."لكن رغم أنه يبدو أن ما يفترض أن يوفّر أسسًا للاستنتاج حول الطبيعة "الخاصة" للإدعاءات الصوفية والطبيعة "العامة" للإدعاءات الفلسفية هو أن الإدعاءات الفلسفية الأخيرة "عقلانية" في حين أن الإدعاءات الصوفية السابقة ليست كذلك وهي لا توفر المبرّرات الضّرورية لدعم هذه الحجة.

[7] ويليام جيمس: تنويعات التجربة الدينية، ص334
[8] نفسه.

ولتقوية هذه الحجة، كان على جيمس تقديم معيار مستقل للعقلانية يسمح لنا بالتّمييز بين الفلسفة والتصوف ويشرح لنا كيف يؤدي وجود هذا النوع من العقلانية بشكل فريد إلى نتائج "عامة". غير أن جيمس لا يقدّم أي معيار محايد من هذا القبيل لما يفترض أن تكون عليه "العقلانية". وإضافة الى ما تقدّم توجد مشكلة أخرى تواجه تحليله وهي أنه رغم ما قيل فإنه ليس هناك سبب وجيه للإعتقاد بأن فشل التجربة الصوفية في تحقيق معايير العقلانية يعود الى كونها "خاصة". ورغم كل ما قيل كذلك قد يكون العكس هو الصحيح إذ قد يكون ذلك بسبب إعتبار التجربة الصوفية بالفعل "خاصة" ليُقال ببساطة أنها غير عقلانية. وبالمثل رغم ما قيل فليس هناك سبب وجيه للاعتقاد بأن الفلسفة تنفذ بالظبط "مهمة العقل" وأن ذلك يحصل في كل الفلسفات فبعض الفلسفات بعيدة عن ذلك . فالفلسفة تعطي "مكانة عامة وحق سلوك طريق العمومية" لمطالبها في الظاهر فحسب ولكن قد يكون الأمر ليس كذلك في العمق ومع ذلك فقد تم منح الفلسفة صفة أن إدعاءاتها "عامة"، وبالتالي "عقلانية" وتحول ذلك الى معتقد عند الفلاسفة وقد يكون عند غيرهم. وقد يخوّل لنا ما تركه الغزالي الطعن في الأسس التي استند إليها رنان وجيمس ورسّل وول ديورانت وغيرهم للقيام بهذا التمييز بين حكمة الشرق وحكمة الغرب ومن ثمة التجرؤ على تقويض مسلّمة عدم قابلية وصف التجربة الصوفية بالمصداقية العقلانية لإنجازاتها. والملاحظ أن جيمس لا يقدّم في ما عرضه أي معيار مستقل لـ "العقلانية" يمكننا من خلاله أن نستنتج أن عدم قابلية التجربة الصوفية للتصديق عقلانيا يجب أن تجعلها تفشل معرفيا، حيث ينجح الاستدلال الخطابي والاستنتاج المنطقي في القدرة على تقديم معتقدات مبرّرة بشكل عقلاني. وفي الحقيقة يعترف جيمس في مقابل ذلك بما تلعبه التجربة الصوفية من مهمة ترتبط تمامًا بالدّور الذي تقوم به تجاربنا العادية في دعم معتقداتنا الأكثر "عقلانية" التي تسندها أدلة وحجج مشابهة لحجج الصوفيين الذين يستندون الى تجاربهم الخاصة وحالاتهم الفردية في ما يقرونه من حقائق .

هناك إذن تكافؤ في إثبات المعتقدات أو الحقائق بين التجربة "الصوفية" و"العقلانية" يؤكده جيمس قبل أن يواصل التمييز بين السبل "الصوفية" و"العقلانية" للمعرفة بعد أن فشل في إثبات التكافؤ بين المزايا العقلانية للتجربة "الصوفية" وأحاسيسنا "العادية". وفي نص الغزالي الذي اعتمده جيمس يشبه الغزالي ملامسة الصوفي للحقيقة اللدنية، بطريقة لا تحتاج الى وسائط ، بملامسة الفرد للأشياء بيده ملامسة مباشرة مؤكّدا بدوره هذا التكافؤ بين الطريقين .علما وأن القول بالحقيقتين العرفانية والبرهانية قد يكون سمة مميزة للفلاسفة المنتمين إلى السياقات العربية الإسلامية. ثم يمضي الغزالي إثر ما تقدّم ليشير إلى ما يمكن استنتاجه من هذه الحقيقة حول طبيعة التجربة الصوفية وهو ما يمكن الاستناد إليه كأساس ضدّ ما أقرّه الفيلسوف الانجليزي الحديث وليام جيمس وغيره والتأكيد بالتالي على إمكانية الوصف للمعتقدات القائمة على التّجربة الصوفية بكونها عقلانية. يقول الغزالي في نفس الكتاب "وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجا من خاصية النبوة، وهو النوم إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه، وقيل له من النّاس من يسقط عليه كالميت، ويزول إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب لأنكره وأقام البرهان على استحالته، وقال القوى الحاسة أسباب الادراك فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة[9]."

يمكن أن تكون هذه الحجة المتقدّمة في القول "عقلانية" هي الأخرى بمعنى أنه يمكن أن تُبنى بطريقة ما تستنتج منها بشكل صحيح نتائج معينة من مقدّمات منطقية معقولة بشكل مستقل ولا يثير ذلك أي مشكل. فالشّخص الذي يؤمن بما يحدث في النّوم على أنه واقع حقيقة على أساس تجربته الخاصة قد يخونه هذا النوع من الحجة الخطابية الصالحة استنتاجيًا لإثبات ما اعتقده. ولكن أبا حامد يؤكّد لنا أن حجة الشخص الذي لا ينام مع الشخص الذي عانى من النّوم ستدحض عقلانيًا من خلال ما تظهره تجربة النوم الفعلية لهذا الأخير.

[9] أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص111

ونجد في بداية القرن العشرين أن ديورانت الذي يذكر في نفس السياق "كان اعتناق الغزالي لمذهب التصوّف نصرا باهراً للصوفية فأخذ أهل السنة من بعده بالتصوف، حتى طغت عقائد التصوف على عقائد التصوف وقتا على قواعد الدين...ميدان التفكير الديني استسلم لمشايخ الطرق وأولياء الله الصالحين[10]"، وهو يسر في نفس الاتجاه مع رنان وجيمس والحال أن ما أثبته الغزالي وهو أولوية الخبرة كطريق للمعرفة قد لا يجعل منه فقط "صوفيًا"، ولكنه أيضًا شخصًا مهتمًا بوجه آخر للمعرفة و أهمية قوى العقل البشري. ولذلك حين يؤخذ الغزالي على محمل الجد وفقًا لحقيقة ما قاله يكون حشره ضمن المناهضين للعقلانية وحصره في التصوّف مجازفة كبرى وهو ما وقع فيه أتباع جيمس ورينان وحجة ما نقوله دفاعه بشكل أكبر على السّبل الخبرية الخاصة بدلاً من الطرق الفلسفية العقلانية للمعرفة وعليه يكون إسقاط ثنائية التمييز بين الفلسفة والتصوّف على فكره تشويها لآرائه. وهنا يمكن أن نتحدّث عن الغزالي الفيلسوف والعقلاني والمنطقي بل التجريبي ونؤكد القصور في المقاربات الإستشراقية الغربية للمعرفة الغزالية التي تُخضع البصيرة "الصوفية" للمعرفة "العقلانية" وهذا ما تفطّن إليه مثلا "كنغ" في كتابه" في الاستشراق والدين"[11] الذي طرح فيه ضرورة تحرير التجربة الصوفية من هذا الجدل العقلاني العقيم حولها والبحث عن فهم جديد لها " طبقا لمنهج جديد . وهذا المنهج يجب أن يعكس، حسب كينج بدلاً من هذه الاختزالية في فهم مفكري السياقات الاسلامية والعربية الوسيطيين وبدلا من الاذعان للمسلمة الثنائية القائمة التقابل بين التصوف والتفلسف، تجاوزا للتمييز بين "التصوف" و"العقلانية" الذي بناه المستشرقون لأنه يهدّد بمواصلة تشويه المناقشات العلمية لموروث المفكرين الشرقيين والغزالي على وجه الخصوص. ونلاحظ أن الدراسات الحديثة حول الغزالي ستتأثر بما دافع عنه كينج، إلا أنها حافظت على تفسير إرث الغزالي دون تجاوز التمييز بين مقولات ثنائية "التصوف" و"العقلانية". وبدلا من ذلك حاول العديد من الدارسين المعاصرين قلب التفسيرات التقليدية لعمل الغزالي من أجل تحديد حقيقة توجّهه.

---

[10] وول ديورانت: قصة الحضارة، عصر الإيمان، مج. 13، الكتاب الثاني الحضارة الإسلامية، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت- لبنان، ص365

[11] King, R. (2013), Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “The Mystic East” (New York: Routledge).

2- الغزالي خارج أسوار الاستشراق:

سيظهر هذا الوجه الجديد الغزالي مع ما يمكن تسميته بالاستشراق الجديد مع فرانك[12] و كوكونن[13] و تريجر[14] الذين سيتناولون الغزالي في ضوء نظريّات سلفه الأرسطي ابن سينا وضمن سياق الفلسفة المشائية العربية ذات المناحي الارسطية. ورغم أن الغزالي يتحدّث غالبًا عن المعرفة الخبرية ويحدّد مصدر تلك المعرفة في "القلب"، فإن من سبق ذكرهم يؤكدون أن التصور الحقيقي للمعرفة عند الغزالي لا يمكن فهمه إلاّ في ضوء نظرية النفس السينوية. فالنفس هي مكمن قدرتنا على الفهم المجرّد وإنشاء الحجج الاستنتاجية والقياسية التي تجعل من الفهم ممكنًا. وسيدافع هذا التوجه الجديد على أن الغزالي، مستخدما لغة "القلب"، "لم يقصد أي خروج جذري عن هذه السياقات الفلسفية ذات الاتجاه العقلي في فهم للقلب نحو فهم آخر أكثر عاطفية . أي أن الغزالي اعتمد تلك اللغة لـ"نزع فتيل" الدلالات الفلسفية المرتبطة بمفهوم "النفس العاقلة " محاولة من لجعل أفكاره أكثر "استساغة" من قبل رجال الدين في عصره . وهذا ما أوضحه ككونان الذي كتب عن "التبني الشامل من الغزالي لجزء كبير من علم النفس الفلسفي لابن سينا".[15] أما فرانك[16] فهو يرى أن الغزالي "يتجنب بجدية استخدام لغتهم" أي الفلاسفة، ولكن فهمه لطبيعة العقل هو فهم الفلاسفة وهذا ما أكده فرانك كذلك[17]. ولقد ناقش "فرانك" في هذا العمل

[12] Frank, R. (1987), "Al-Ghazālī's Use of Avicenna's Philosophy", Revue des Études Islamiques 55-57: 271-85. Frank, R. (1994), Al-Ghazālī and the Ash'arite School (Durham, NC: Duke University Press).

[13] Kukkonen, T. (2008), "The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology" in P. Remes and J. Sihvola (eds.), Ancient Philosophy of the Self (Amsterdam: Springer Netherlands), 205-224.

Kukkonen, T. (2012), "Receptive to Reality: Al-Ghazālī on the Structure of the Soul", The Muslim World 102.3-4: 541-561.

Kukkonen, T. (2015), "Al-Ghazālī on Emotion" in G. Tamer (ed.), Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī, Vol. 1. (Leiden: Brill), 138-164. < https://doi.org/10.1163/9789004290952_008 >

[14] Treiger, A. (2012), Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation (New York: Routledge Press).

[15] Kukkonen (2015) "full-scale adoption on al-Ghazālī's part of Ibn Sīnā's philosophical psychology"

[16] Frank, R. (1994), Al-Ghazālī and the Ash'arite School (Durham, NC: Duke University Press).

[17] Frank, R. (1987), "Al-Ghazālī's Use of Avicenna's Philosophy", 55-57: 271-85.

عددا من حجج "تريجر" حول كون تبنى مفهوم النفس العاقلة السينوي. وركّز فرانك على أن ما ادّعاه تريجر مفهوم القلب عند الغزلي مبني على مفهوم النفس العاقلة عند ابن سينا واعتمد على ثلاثة عناصر مهمة من حجته التي تمت مناقشتها في الفصلين الأول والرابع من كتابه "المعرفة الملهمة في الفكر الإسلامي" مؤكّدا على أن إهتمام " تريجر" غنصبّ على كتاب "الإحياء" دون غيره من كتب الغزالي وناقشه في هذا السياق. واستنتج أنه مثلما لا يمكن بسهولة ربط فكرة الغزالي بالتصوف غير العقلاني ومواءمته معه على طريقة رينان وجيمس وانه لا يمكن أيضًا فهمها بشكل من منظور العقلانية الفلسفية الصرفة. فالغزالي عنده يتخطى التمييز بين التصوف و اافلسفة من خلال لفته الإنتباه إلى المزايا العقلانية للتجربة الصوفية.

إن حجج "تريجر" مثل حجج المستشرقين الذين ينقدهم كنج [18] في تحديد طبيعة "قلب" الغزالي في علاقة بالنفس العاقلة لابن سينا وهي تعتمد غالبًا على مفهوم مبسّط ومتجانس مأخوذ من التقليد "الصوفي" الذي يعيش تحت طائلة الخوف من رجال الدين. وينبّه تريجر إلى أن القلب عند الغزالي هو بمثابة "مرآة" تعكس "الطبيعة الحقيقية للشيء المنشود في الدين". ونجد كذلك أنه يصف مثل ابن سينا النفس العاقلة بأنها "مرآة" عليها " تنعكس أشكال الأشياء"[19]. وفي الفصل الأول من الكتاب المذكور لا يكتفي" تريجر" بالقول أن الغزالي حصل على هذا تشبيه القلب بالمرآة من ابن سينا وإنما هو يتّبع ابن سينا في استخدامه وهذا دليل على ابتعاده عن التصوف الصوفي. وإضافة إلى شرح نظرية وحدة الوجود للحلاج و البسطامي التي ناقشتها في النص الرئيسي تناول تريجر أيضًا تشبيه القلب بالمرآة المصقولة وهو تشبيه غير موجود في التقليد الصوفي الكلاسيكي السابق. ويشير تريجر إلى أن الصوفيين كالحلاج والبسطامي أصحاب آراء حول وحدة الوجود والإدعاء بالاستمتاع بنوع من الإتحاد الصوفي مع الله في لحظات من التجربة الصوفية المنتشية. ومن خلال تشبيه القلب بمرآة تعكس فقط واقعًا خارجيًا، بدلاً من أن تكون متحدًة معه بين تريجر أن

[18] King, R. (1999). Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East" (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/ ...

[19] Treiger, A. (2012), Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation (New York: Routledge Press).P62

الغزالي ينأى بنفسه عن هذه الآراء الصوفية القائلة بوحدة الوجود وهو ما نجده فعلا في "المنقذ"[20]. وقد يكون تريجر محقا في القول أن الغزالي وابن سينا قد استخدما صورة الانعكاس في المرآة كمقياس للمعرفة، إلا أنه قد يكون من الخطأ تصوّر أن استخدام هذا المعيار للحقيقة هو دليل على أن الغزالي يتبنى نظرية النفس السينوية ذات الطابع الفلسفي والبعيدة عن التقاليد الصوفية. ثم إنه وإن يكن لدى الحلاج والبسطامي إقرار بوحدة الوجود أساسا لفهم العلاقة بالله فإن الكثير من الصوفيين رفضوا هذه النظرية ومن بينهم الغزالي واكتفوا بهذا التمثيل بالمرآة لوصف معرفة الإنسان بالله. وإذا رجعنا الى الصوفي الكبير الحارث المحاسبي نجد عنده أن معرفة الله تكون بالتأمل لا باتحاد النشوة الصوفي .والغزالي يستخدم هذا التشبيه لوصف حالة الشخص عندما يكون على استعداد لقبول تلميع "مرآة" القلب، ومنها يحصل على معرفة اختبارية عن الله[21]. أما المتصوّف أبو طالب المكي فهو يرى أن معرفة الله تكون برؤية وهي "رؤية وجه الله" في مرآة القلب ويعتبر بدوره أن القلب "يشبه المرآة" التي تعكس ما يخفى .و الغزالي يعود صراحةً إليهما فلا جدال في تأثره بهما وانتسابه إليهما، وهذا يسمح لنا بالقول أنه لا يوجد مبرّر للإعتقاد بأن استخدامه لتشبيه المرآة دليل على ابتعاده عن التقاليد الصوفية. ومن ناحية أخرى فإن ما استند إليه تريجر من أن كل من "القلب" عند الغزالي و"النفس العاقلة" عند ابن سينا يشتركان في صفتي الخلود واللامادية. فالنفس العاقلة السينوية كيان لامادي وهي تهرب في الآخرة من الجسد إما للتمتع بـ"السعادة و المتعة" أو لتعاني "البؤس والألم" وهذا ما اعتقده الغزالي وهو أن القلب كيان لا مادي مرتبط بالجسد يتحرّر بدوره في الآخرة ليحصل له النعيم السماوي أو المعاناة الجهنمية[22].

[20] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص.107

17.Renard, John. 2004. Knowledge of God in Classical sufism. New York: Paulist Press.p21

[22] Treiger, A. (2012), Inspired Knowledge in Islamic Thought.P17-18

وما نستنتجه من الحجة السابقة المتعلّقة بتشبيه القلب بالمرآة عند الغزالي ونظرته الى للقلب على أنه غير مادي تنتهي الى عكس ما يريده تريجر أي الى التقاليد الصوفية لأنه يمكن فهم موقف الغزالي من هذه اللامادية وخلود القلب بما يتماشى مع التّقليد الصوفي وكذلك الشأن بالنسبة إلى تصوّر إبن سينا. ولنعد الى ابي طالب المكي سنجد أنه يتبنى الإزدواجية بين الجسد والنفس عندما يصف القلب، كأداة "داخلية" مقارنة بالجسد، الذي يعمل كأداة "خارجية". أما المحاسبي فهو يقدّم الشيء نفسه عندما يؤكّد بأن القلب يعمل في مجال "داخلي" هو أصل أفعال الجسد "الخارجية"[23]. وعند الحارث المحاسبي نجد كذلك أن النفس البشرية يجب أن تنفصل عن الجسد لتنتقل إلى الحياة الآخرة الخالدة إذ يذكر حديثُ النبي وهو أن المؤمنَ تحضرهُ الملائكةُ وهذا ما يعرضه المحاسبي انطلاقا من حديث النبي:فإذا كانَ الرجلُ الصالحُ قالوا اخرجِي أيّتُها النفسُ الطيّبةُ كانت في الجسدِ الطيّبِ اخرجي حميدةً وأبشري بروحٍ وريحانٍ وربٍّ غيرِ غضبانٍ فلا يزال يُقَالُ لها حتى تخرجَ فيُعْرَجُ بها حتى ينتهي بها إلى السماءِ فيُستفتحُ لها فيقالُ من هذا ؟ فيقالُ فلانُ ابن فلانٍ فيقال مَرْحَبا بالنفسِ الطيبةِ كانت في الجسدِ الطيبِ ادخلي حَمِيدَةً وأبْشِري بروحٍ وريحانٍ وربٍّ غيرِ غضبانٍ فلا يزالُ يقال لها فيقالُ لها ذلك حتى ينتهي بها إلى السماءِ التي فيها اللهُ عز وجلَ . وإذا كانَ الرجلُ السُّوءُ قال اخرجِي أيتها النفسُ الخبيثَةُ كانت في الجسدِ الخبيثِ اخرجي ذَميمةً وأبشِري بحميمٍ وغسّاقٍ وآخرُ من شَكْلِهِ أزْواجٌ فلا يزالُ يقالُ لها ذلكَ حتى تخرجَ فينتهي بها إلى السماءِ فيقال من هذا؟ فيقال فلانُ ابن فلانٍ فيقال لا مرحبا بالنفسِ الخبيثةِ كانت في الجسدِ الخبيثِ ارجعي ذميمةً فإنه لا تُفتحُ لك أبوابُ السماءِ فتُرْسَل إلى الأرضِ ثم تصير إلى القبرِ[24].

[23] Yazaki, S. (2012), Islamic Mysticism and Abu Talib al-Makki: The Role of the Heart (New York: Routledge).

[24] البخاري: الصحيح، الراو : أبو هريرة | المحدث : ابن القيم | المصدر : الروح | الصفحة أو الرقم | 2/589 : خلاصة حكم المحدث : صحيح

هناك إذن موروث في التقليد الصوفي الديني لفهم النفس على أنها خالدة ولا مادية، فلا وجود بذلك لمبرر للاعتقاد بأن ما ذهب إليه الغزالي حول خلود "القلب" وعدم ماديته امتداد للتصور الفلسفي للنفس عند ابن سينا .إنه أكثر صوفية من الصوفيين المذكورين. وينتقل تريغر في محطة ثالثة الى ربط "قلب" الغزالي بالنفس العاقلة لابن سينا لإظهار أن الغزالي يدين لابن سينا بأفكاره الفلسفية. ويشير تريجر إلى أوجه تشابه عديدة بين التصور السينوي لمراحل تطور النفس العاقلة وتصور الغزالي لمراحل التطور المعرفي للقلب. ويركز على أن الغزالي يتّبع ابن سينا فهم "القلب بتأكيده على ثلاث مراحل من التطوّر مثل ابن سينا وهي مرحلة الانتقال من المادة الى الفكر، الذي يمثّل قدرتنا الخالصة على المعرفة ثم مرحلة العقل المقلّد حيث تكتسب النفس نوعًا من البديهيات، وهي مفاهيم مسبقة مطلوبة حتى تكون لاحقًا في وضع يمكنها من أداء التفكير المنطقي؛ وأخيرًا، مرحلة الالتقاء بالعقل الفعال، حيث لا يكتسب العقل فقط مجموعة واسعة من المفاهيم وإنما يكتسب كذلك بحكم امتلاكه لهذه المفاهيم ، قدرة على التفكير المنطقي الإستنتاجي في قضايا متنوعة.

ويبدو أن ما يقدّمه تريجر لا يوضّح أهمية مرحلة رابعة أخرى من تطور "القلب" يتحدّث عنها الغزالي ولا وجود لها في التصور السينوي لتطور النفس العاقلة هي التي يصفها الغزالي عندما يتحدّث عن قوّة الغريزة التي تتطور لدرجة أن صاحبها سيكون قادرًا على معرفة ما ستكون عليه النهاية، وبالتالي سوف يقهر ويخضع شهيته التي تتوق إلى المتعة المباشرة. ومتى حصلت مثل هذه القوة، فإن صاحبها يسمى عاقلا. و هذه المرحلة من تطور القلب لم تُستبعد فقط من عرض ابن سينا لتطوّر النفس العاقلة لثلاثة مراحل بل اعتبرها الغزالي أهم وأعلى مرحلة من مراحل التطور العقلي للقلب. فهي عنده "الثمرة النهائية والهدف النهائي" لجميع المراحل الأخرى . وهذا دليل واضح على أنه لا يدين بالإتباع لابن سينا بل يذهب أبعد من ذلك الى أحضان التصوّف التقليدي. وهو ما لا يتوافق مع ما ذهب إليه تريجر" الذي يذهب الى أن هذه المرحلة الرابعة التي يشير إليها الغزالي لا تشكل خروجًا مهمًا عن منظور ابن سينا لأنها مجرد "إضافة فائقة الأهمية" لعنصر يدعّم نظرية النفس السينوية وهو عنصر "العقل القدسي" أو" العقل النبوي"[25]. وهذا لا يلغي وجود اختلافات

[25] Treiger, A. (2012), Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's.P25

بالغة الأهمية بين المرحلة الرابعة من التطور العقلي للقلب وهي مرحلة العقل المتطور بالكامل وعقل ابن سينا النبوي.

ونجد عند ابن سينا أن العقل النبوي بقدرته على الانتقال من العقل العادي ،عقل التقليد وعقل المرحلة الثانية من التطور حيث يكون لدى الشخص فقط أبسط المفاهيم البديهية، إلى العقل الفعّال وهي المرحلة الثالثة من التطور، عند اكتساب عدد مهم من المفاهيم التي تسمح له بالتفكير المنطقي حول موضوعات لا حصر لها بقوة البديهة. ولكن أصحاب العقل النبوي لا يحتاجون إلى المرور بأي عملية شاقة لاكتساب مجموعة متنوّعة من المفاهيم اللاّزمة للتفكير المنطقي القوي والواسع النطاق بل يمكنهم بكل بساطة ودون عناء تحديد محتوى هذه المفاهيم مباشرة.

أفضى ما تقدّم ذكره بتريجر الى الاعتراف بأن "قلب" الغزالي الكامل لا صلة له "بالعقل النبوي" لابن سينا وما ذهب إليه الغزالي من ان "إدراك نتيجة الأشياء" في وصفه "للقلب" المطوَّر بالكامل هو "تعبير غامض" عن النبوة[26]. وهذا تأويل تصعب استساغته خاصة وأن الغزالي يهتم بما يوفّره كمال تطور العقل لصاحبه ولا يهتم بما يوفره للأشياء القادمة على حدّ عبارة تريجر. والغزالي لم يفته أن الشخص الذي يمتلك عقلًا متطورًا تمامًا يمكنه الوصول الى "إدراك نتائج الأشياء "بطريقة تسمح له "بالتغلّب على شهيته وإخضاعها" و"الامتناع عن المتعة المباشرة. ويشير الغزالي إلى أن مثل هذا الشّخص يُدعى "عاقلا" لأنه قادر على اختيار القيام بأفعال في ضوء فهمه لنتائج تلك الأفعال أو رفض ذلك. أي إن الذي يمتلك عقلًا مكتمل التطوّر لديه نوع من الذّكاء العملي الذي يسمح له بتقدير النتائج الجيدة أو السّيئة لاختياراته بطريقة مناسبة جدّا ووفقًا لما هو مطلوب. وقوة العقل العملي هو التي يهتم بها الغزالي كثيرًا في سياقات أخرى بعيدة عن مسألة البصيرة النبوية وقريبة من مسألة نوع سلطة الحكم الذاتي العملية التي يمتلكها كل الناس.

26 Treiger, A. (2012), Inspired Knowledge in Islamic Thought. P24

وهنا يمكننا أن نعود الى المماثلة الشّهيرة بين العقل والفارس الذي ذهب للصيد، شهيته حصانه وغضبه كلبه. فعندما يكون الفارس ماهرًا يحصل له النجاح ولكنه عندما يكون أخرقا فلا يرشد جواده ولا يخرج كلبه لاتباع إشاراته فإن حماقة الفارس مثل جهل الرجل لن تكون مثمرة. و الغزالي من خلال ذلك يفكّر في نفس النوع من قوة العقل العملي التي ينسبها إلى الشخص الذي يمتلك عقلًا متطورًا تمامًا وما يميّز هذا العقل هو أنه قادر على استخدام إدراكه لتنظيم العمل بشكل صحيح بطريقة تسمح بدورها للشخص بالوصول إلى النتائج المرجوّة ذات الصلة أي النجاح في "الصيد". وفي سياقات أخرى يستخدم الغزالي استعارات مماثلة، دون التلميح إلى أن الأنبياء فقط لديهم نوع الإدراك العملي الفعّال الذي يصفه.

لا إمكانية إذن لمطابقة " قلب" الغزالي المتطور تمامًا مع عقل ابن سينا "النبوي" خاصة وأن الغزالي يعتقد أن نوع المعرفة العملية التي يمتلكها العقل المتطوّر بالكامل أي المعرفة العليا هي نوع المعرفة التجريبية التي يركّز عليها المتصوفة. ولقد قدّم الغزالي جهودًا كبيرة للتمييز بين هذا النوع من المعرفة التجريبية والمعرفة النظرية البحتة للمفاهيم التي توفّرها القوة النبوية التي تحدّث عنها ابن سينا. فالغزالي على هذا المستوى يساير الصّوفيين الذين طوروا عقولاً كاملة وفعالة عمليًا وهي عنده الأكثر تميزًا لامتلاكها نوع المعرفة التي "تستحوذ على القلب" و"تسود القلب". وهذه الفعالية العملية لمعرفة الصوفيين تسمح "بإخبارنا بما ستكون عليه الغاية". فالصوفيون بذلك هم الذين يعرفون أن حياتهم ستنتهي بالموت ، ويقدرون أهمّية هذه الحقيقة بطريقة تحفزهم على الاستعداد لها على خلاف الأشخاص الذين يعرفون أن حياتهم ستنتهي بالموت، لكنهم يفشلون في تقدير هذه الحقيقة بطريقة لا تكون لها أي تأثير على حياتهم .فالصوفيين عند الغزالي يمتلكون نوعًا من المعرفة الفعالة عمليًا وهي التي يربطها الغزالي بالعقل المتطور تمامًا وهي تنطوي على تجربة مباشرة تختلف عن حال الذين يؤمنون بالقبول . فالصوفيين عنده هم إذن مثل من "يدخل البيت وينظر. بعيونه وتراه" لا أن تعرفه من خلال صوته وهو وراء الحائط أو أن تعرفه من خلال ما قيل لك عنه. وهم وحدهم أصحاب "المعرفة العينية الحقيقية" التي تأتي من كونهم شهود عيان على شيء ما. ولابد من التنبيه الى أن القوة النّبوية كما تصورها ابن سينا لا تبدو مناسبة تمامًا للقيام بهذا الدور النفسي العملي الذي يتحدّث عن الغزالي.

وهذا النوع من الإدراك للمفهوم المطلوب لتتمكّن من استخدامه في التفكير المنطقي لا يبدو، من وجهة نظر الغزالي، أنه صالح لامتلاك نوع من القوة التحفيزية العملية التي يوفرها "القلب" في مرحلة تطوّره الرابعة. فمجرد فهم المفهوم يختلف عند الغزالي عن التأثر تحفيزيًا بالواقع الأساسي الذي يشير إليه. وهذا تناوله الغزالي في "المنقذ" عندما ميّز بين "معرفة تعريفات الصحة... وأن تكون صحيًا حقًا"[27]، وبين "معرفة ما هو السكر وأن يكون في حالة سكر تام". تمامًا كما أن معرفة ماهية السكر (أو الصحة) لا تحتاج الى توفير تحفيز للتصرف بطريقة مخمور (أو صحي)، كذلك بشكل عام أيضًا، فإن معرفة محتوى أحد المفاهيم لا يؤدي في حد ذاته بالضرورة إلى زيادة ميل المرء للتصرف وفقًا لما يشير إليه هذا المفهوم. وعليه فإن الذي تطور قلبه ووصل إلى المرحلة الرابعة، لا يبدو أنه شخص يتميّز بقدرته على استيعاب المفاهيم المجردة بسهولة وحيوية كما يفعل الشخص الذي يتمتع بقوة النبوة. بل أن الشخص الذي يمتلك عقلًا متطورًا تمامًا يتميز بأنه يمتلك نوعًا من الفهم للأهمية التقويمية لتلك الأشياء التي تسمح لها هي الاخرى بمواءمة سلوكها العملي مع معرفتها بشكل فعال.

إن موقف الغزالي من المعرفة التجريبية للقلب لا تتماشى مع ما ذهب إليه رينان وجيمس حول الطبيعة غير العقلانية للتجربة "الصوفية"، ولا تؤكد بنفس الدرجة تبعية الغزالي لابن سينا في هذا الموضوع. ففكر الغزالي لا يمكن فهمه بسهولة انطلاقا من حيث ثنائية "التصوف" و"العقلانية" التي فرضها المستشرقون. عليه فهناك عند الغزالي جمع بين تأكيد مزايا التصوف وتأكيد أهمية المعرفة العقلانية والتجريبية وهو ما بدأ علماء النفس المعاصرون وفلاسفة العاطفة في دراسة أهميته في عصرنا. ولقد تبين لنا أن سمتي المعرفة العليا للغزالي مرتبطان ارتباطًا وثيقًا وما يعلمنا إياه الغزالي عن المعرفة التجريبية هو أنها ذات دورً فريدً وحاسمً في ضمان حثّنا على التصرّف بعقلانية لتتوافق معها أهدافنا العملية.

ومن جهة أخرى يتّفق ابن سينا والغزالي على أنه في المستوى الثالث من التطوّر يطوّر الشخص وهو متسلّح بمجموعة واسعة من المفاهيم الممكنة معرفته ليتمكن من الحصول على المعرفة عن طريق الاستنتاج القياسي مع أن العقل الذي وصل إلى هذه المرحلة الثالثة

[27] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص.102.

لم يتطور بشكل كامل مثل المرحلة الرابعة من التطور التي هي "الثمرة النهائية والهدف النهائي" لجميع المراحل الأخرى. وينبهنا الغزالي الى النّقص الكامن في العقل الذي لم يصل بعد إلى هذه المرحلة الرابعة .فالمعرفة الاستنتاجية و المفهومية لنتائج أفعال الشخص هامة جدّا لكنها مع ذلك لم تصل الى ربط تلك المعرفة المفهومية بنظام الدوافع العملية الهامة في دفع الشخص بطريقة تسمح له بتوظيف هذه المعرفة فعليًا لتحفيز اتخاذ القرار العقلاني بشكل فعّال.

3 - الغزالي في ضوء نظريات الادراك المعاصرة:

يقدّم لنا أنطونيو داماسيو، أستاذ علم النفس المعاصر أفكارا حول أهمّية الإدراك التجريبي تساعد في توضيح وجهة نظر الغزالي وخاصة المثال الذي تذكره أبحاثه حول شخص "إليوت"، الذي جاء إليه للحصول على شهادة إعاقة بعد خضوعه لعملية جراحية في الدماغ لإزالة أنسجة الفص الجبهي المهمة في التحكّم في العواطف والشعور[28]. فلقد واجه إليوت صعوبة في الحصول على مثل هذه الشهادة من الآخرين لأنه كما يلاحظ داماسيو كان يتمتع في كثير من النواحي "بذكاء متفوّق" بالإضافة إلى الحصول على نتائج متفوقة في مختلف الاختبارات الفرعية الخاصة بمقياس[29] الذكاء، فقد حقق نتائج هذا الشخص أعلى من المتوسط في المهام التجريبية التي اختبرت وعيه وقدرته على شرح عواقب أفعاله المختلفة .وأدى الاختبار الى محصّل" لا تشوبه شائبة " لتقييم قدرته على تصور الوسائل الفعالة لتحقيق نتائج ناجحة ورغم حقيقة أنه قبل جراحة الدماغ، كان إليوت موظفًا مسئولا وناجحًا فقد تم فصله من وظيفته لأنه لم يعد من الممكن الاعتماد عليه في تنفيذ مهام عمله أو إكمالها بشكل فعّال خلال تلك المشاريع التي تم تكليفه بها[30].

[28] Damasio, A. R., Tranel, D., & Damasio, H. C. (1991). Somatic markers and the guidance of behavior: Theory and preliminary testing. In H. S. Levin, H. M. Eisenberg, & A. L. Benton (Eds.), *Frontal lobe function and dysfunction* (pp. 217–229). Oxford University Press.P 34

[29] Wechsler Adult Intelligence Scale

[30] Damasio, A. R., Tranel, D., & Damasio, H. C. (1991). Somatic markers and the guidance of behavior (pp. 217–229). Oxford University Press.P 34-36-38

فعندما تم تكليفه تحقيق أهداف محدّدة، كان من السهل على مراقبيه تتبعه في تفاصيل غير ذات صلة وعلى سبيل المثال، هل يجب إدراج المستندات حسب التاريخ أو الحجم؟، أو أنه قد يقفز بين المهام المختلفة بطريقة تمنعه من تحقيق أي تقدّم حقيقي على إجمالي الأهداف التي هي في متناول اليد ورغم أن هذا الشخص قد احتفظ بنوع القوى المفهومية و الاستنتاجية التي رأينا أن ابن سينا ينسبها للمرحلة الثالثة (والأخيرة) من التطور الفكري عنده (أي مرحلة "العقل العملي") فإن حالة إليوت تكشف كيف أن الشخص الذي لم يكتسب بعد هذا النوع من قوى الذكاء العملي التي يربطها الغزالي بالعقل المتطور تمامًا سوف يميل إلى الفشل في التصرّف بشكل مناسب وفقًا للأسباب التي يعتبر نفسه يمتلكها (في المجرد)، وهو في هذا الصّدد يفشل في أن يكون عقلانيًا تمامًا... وإلى جانب دفعنا إلى إدراك أن العقل الذي لم يتعلّم بعد لدمج المعرفة النظرية مع العمل الفعلي لم يتم تطويره بالكامل في بعض النواحي يقدم الغزالي أيضًا نظرة ثاقبة حول سبب لعب المعرفة التجريبية دورًا حاسمًا في دعم هذا التكامل المطلوب وذلك بالإشارة إلى نوع من "اليقين" و"الإيمان" الذي وصفه في مكان آخر بمصطلحات اختبارية. ويعبّر الغزالي عن ذلك بأنه عندما يصل الفرد الى المعرفة اليقين بأن الشهيّة هي عدو بقوة المعرفة والإيمان تصبح العواقب الشريرة للشهية كريهة عنده.

فالمعرفة التجريبية عنده يمكن أن تحفّزنا على تجنب النتائج الفاسدة من الناحية التقويمية لأنها يمكن أن تقدم المعرفة بهذه النتائج بطريقة معينة مشحونة في مظهرها ذلك أن الشخص الذي يتمثّل نتيجة فعلا ما على أنها "شر" بطريقة مفهومية مجرّدة بحتة سيحتاج بشكل معقول إلى الاعتماد على قوّة تحفيزية خارجية أخرى للعمل على هذا التفعيل للمجرد في الواقع. ومع ذلك، فإن العواقب التي يتم تقديمها إلى الشخص على أنها "شريرة" بطريقة اختبارية يمكن أن تبني في هذا التّقديم للشر، تقديم للشر على أنه بغيض، وبالتالي غير مرغوب فيه ويجب تجنّبه. فالمعرفة القائمة على الخبرة مهيأة بشكل معقول لدفع محركات إثارة شخص ما بطريقة لن تكون المعرفة النظرية الصافية قادرة عليها.

لذلك فإن المعرفة التجريبية يمكن أن تفعل بعقلانية ما يعرفه الشخص ضمن نظام أكبر من العمل العقلاني أي بطريقة لن تكون المعرفة المفهومية البحتة فعّالة لإنجازه .ولفهم أدق لما تقدّم حول المكون التجريبي للمعرفة الفعالة عمليًا، يمكن أن ننظر في هذا المثال الذي قدّمه الفيلسوف مايكل ستوكر في سياق نقد علماء النفس الفلسفيين المعاصرين[31] لفشلهم في تقدير أهمية هذا المحفّز وهو ما يسميه "المشاعر النفسية". يطلب منا ستوكر تخيّل الفرق بين معرفة أن المشي على الجليد أمر خطير قبل السقوط السّيئ عليه وبعده. فقبل السقوط، قد يكون لدى المرء تمثيل فكري بحت لخطر المشي على الجليد، وهذا قد يؤدي، في أفضل الأحوال، إلى "رغبة شكلية إلى حد ما" لتجنب هذا الخطر[32]. فعلى الرغم من أنك قد ترغب رسميًا في تجنب وضع نفسك في موقف خطير، إلا أن مجرّد فهمك الفكري لخطر المشي على الجليد قد يجعلك غير حذر وأن تخاطر بالجليد الذي لا يتماشى مع الأسباب التي تجعلك تعرفه بشكل تجريدي ومع ذلك، يلاحظ ستوكر أنه بعد السقوط، فإن مخاطر المشي على الجليد تظهر لك بشكل تجريبي - "فتشعر" بالمخاطر، بدلاً من مجرد معرفتها وبالتالي تصبح مهتمًا بشدة بهذه المخاطر[33].

ومع هذه المعرفة التجريبية لأخطار المشي على الجليد أصبحت النتيجة في متناول اليد الآن، وستكون في وضع أفضل للتصرّف وفقًا للأسباب العملية التي يتعيّن عليك السّير على الجليد بطريقة ما لا بطريقة أخرى وهذا قريب مما بينه الغزالي من أن "العواقب الشريرة" للسير على الجليد الآن تبدو مكروهة بالنسبة لك، وستكون في وضع أفضل لدفعك للتصرّف بحذر والاهتمام بما يتطلّبه الموقف بالفعل ذلك أن المعرفة التجريبية تقدّم موضوعها بهذه الطريقة المشحونة بالظواهر والمثال ينبّهنا الى أن التجربة هي أفضل معلم لنا وتبقى هذه المعرفة التجريبية دافعة للعمل الفعلي بطريقة تبدو فيها المعرفة المفهومية و الاستنتاجية التي ينسبها ابن سينا للعقل العملي وقوة النبي غير العادية.

---

[31] Stocker, M. (1983), “Psychic Feelings Their Importance and Irreducibility”, Australasian Journal of Philosophy 61.1:5-26.p152

[32] Ibid, p.153

[33] ibid, p. 21-22

إن المعرفة التجريبية لها دور كبير في تعقّل الأمور العملية وهي تذكّرنا بالتّشخيص النفسي الذي قدّمه داماسيو لمريضه. ويعتبر ما قدّمه داماسيو نظرة ثاقبة جديدة في سياق برامج البحث النفسي في عصره وهي التي ركزت على النماذج السلوكية والحاسوبية للعقل. ويعتبر داماسيو أن النزعة الباردة لاستدلال مريضه إليوت بما فيه من إفتقار إلى الشعور بالخبرة المرتبط بتمثل الوسائل والغايات في تفكيره العملي هو الذي جعله يتصرف بالطّرق غير المنتظمة وغير المنطقية التي قام بها[34]. ووفقًا لداماسيو، فإن عجز إليوت عن تمثل نتائج مشروع كلّفه صاحب العمل بمتابعته في ضوء إيجابي محسوس منعه من أن يكون قادرًا على إعطاء قيمة لتلك النتائج بالطريقة التي يمكن أن تحفّزه على جذب انتباهه إليهم. وهذا قوّض قدرة إليوت على متابعة المهام الفرعية بكفاءة نحو تحقيق هدفه العام[35] .

قد يكون الغزالي من ناحيته يريد أن يبين أن أولئك الذين يفتقرون إلى الإدراك التجريبي لخير في النتائج أو لسوء النتائج التي يسعون إليها سيكونون خرقاء في سعيهم لتحقيق أهدافهم العملية. وهذا يبيّن أن الغزالي يمتلك رؤية واضحة لبعض المزايا العقلانية المهمة للتجربة الصوفية. فهذه التجربة الصوفية حاضرة بشكل تجريبي للناس الذين يرون صلاحهم في الارتباط بالله وشرّهم في الابتعاد عن الله من شأنه أن يساهم في شحذ قدرتهم على التصرّف كحيوانات عاقلة مثلما تصورهم الفلاسفة الأرسطيين دائمًا. فالمعرفة التجريبية والبصيرة التقويمية تلفت انتباهنا إلى الطريقة الثانية التي تكون فيها المعرفة التجريبية ضرورية لتشغيل العقل البشري. ولقد سلّط الغزالي الضوء على كيف يمكن للتجربة العاطفية أن تلعب دورًا حاسمًا، ليس فقط في تحفيز العمل، ولكن أيضًا في ضمان فهم الأشخاص الكامل للسّمات التقويمية للقيمة التي تحملها الحقائق التي تواجههم. ويرى أبو حامد الغزالي أن الطريقة التي يمكن بها لـ "مرآة" القلب أن تكتسب المعرفة الدينية أو، على حد تعبيره أن تكشف الطبيعة الحقيقية للشيء المطلوب في الدين هي طريقة "الصقل" بالعمل الفاضل . ومن جهة أخرى يصف الغزالي تطور الفضيلة عبر استخدام بمصطلحات

[34] Damasio, A. R., Tranel, D., & Damasio, H. C. (1991). Somatic markers and the guidance of behavior: Theory and preliminary testing. In H. S. Levin, H. M. Eisenberg, & A. L. Benton (Eds.), *Frontal lobe function and dysfunction* (pp. 217–229). Oxford University Press.P51

[35] ibid

عاطفية ذلك أن جزءًا مما ينبغي للإنسان أن يطور فيه الفضيلة هو أن يعتاد على وجود متعة في فعل الخير. وأي شخص يريد حسب الغزالي أن يكتسب فضيلة الإحسان عليه أن يعتاد على الخير وإن يكن لا يرغب في بذل ماله وهو ما سيجعله التعوّد سهل القيام به. وعندما يصل الشخص بعد المراس الى مرحلة يجد متعة في الصدقة يسمى محسن. فلاكتساب السّعادة لا يكفي أن نكره الخطايا بل يجب أن نجد متعة في عمل الخير[36] قد يكون الغزالي من ناحيته يريد أن يبين أن أولئك الذين يفتقرون إلى الإدراك التجريبي لخير في النتائج أو لسوء النتائج التي يسعون إليها سيكونون خرقاء في سعيهم لتحقيق أهدافهم العملية. وهذا يبيّن أن الغزالي يمتلك رؤية واضحة لبعض المزايا العقلانية المهمة للتجربة الصوفية. فهذه التجربة الصوفية حاضرة بشكل تجريبي للناس الذين يرون صلاحهم في الإرتباط بالله وشرّهم في الإبتعاد عن الله من شأنه أن يساهم في شحذ قدرتهم على التصرّف كحيوانات عاقلة مثلما تصورهم الفلاسفة الأرسطيين دائمًا . فالمعرفة التجريبية والبصيرة التقييمية تلفت انتباهنا إلى الطريقة الثانية التي تكون فيها المعرفة التجريبية ضرورية لتشغيل العقل البشري. ولقد سلّط الغزالي الضوء على كيف يمكن للتجربة العاطفية أن تلعب دورًا حاسمًا، ليس فقط في تحفيز العمل، ولكن أيضًا في ضمان فهم الأشخاص الكامل للسّمات التقييمية للقيمة التي تحملها الحقائق التي تواجههم. ويرى أبو حامد الغزالي أن الطريقة التي يمكن بها لـ "مرآة" القلب أن تكتسب المعرفة الدينية أو، على حد تعبيره أن تكشف الطبيعة الحقيقية للشيء المطلوب في الدين هي طريقة "الصقل" بالعمل الفاضل. ومن جهة أخرى يصف الغزالي تطور الفضيلة عبر استخدام بمصطلحات عاطفية ذلك أن جزءًا مما ينبغي للإنسان أن يطور فيه الفضيلة هو أن يعتاد على وجود متعة في فعل الخير. وأي شخص يريد حسب الغزالي أن يكتسب فضيلة الإحسان عليه أن يعتاد على الخير وإن يكن لا يرغب في بذل ماله وهو ما سيجعله التعوّد سهل القيام به. وعندما يصل الشخص بعد المراس الى مرحلة يجد متعة في الصدقة يسمى محسن. فلاكتساب السعادة لا يكفي أن نكره الخطايا بل يجب أن نجد متعة في عمل الخير[37]، بل ينبغي على المرء أن ينمي عادات

[36] الغزالي: المهذب من إحياء علوم الدين، إعداد صالح أحمد الشامي، ج.2، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1993م.

[37] نفسه

فعل الحسنات. وإذا تم ذلك لفترة طويلة... ستأتي المتعة بالطبع. و إذا كانت الفضيلة، كما يقترح الغزالي، تتكون في جانب منها من تعويد النفس على القيام بالأعمال الصالحة التي يجب علينا القيام بها وإن كان الغزالي يرى أيضًا أن هذه الفضيلة ضرورية "لصقل" مرآة القلب لدرجة أنه يمكن أن "تعكس" بنجاح "الطبيعة الحقيقية" للخير المنشود دينيا، فإن الغزالي يعتقد أن التجربة الوجدانية لا تخدم عملية دفع الفعل العقلاني في الواقع، ولكنها تساعد على توفير نوع من فهم البصيرة لهذا الواقع ففهم الخير مثلا لن يكون ذلك ممكنًا في غياب مثل هذه التجربة.

ويعطي الغزالي دورًا فكريًا مشابهًا للتجربة الوجدانية في أعماله المختلفة، خاصة عندما يلفت الانتباه إلى العلاقة الوثيقة بين تجربة حب الله ومعرفة الله وعنده أن "علامة" امتلاك شخص ما لمعرفة حقيقية بالله هي أنه يحب الله، فأولئك الذين يحبون الله هم فقط من يعرفه حقًا. وإن كنا عادةً نعتقد أن معرفة الشيء لا تحتاج إلى أي نوع من الخبرة العاطفية به، فإن الغزالي يؤكّد بأن حب الله مطلوب من أجل معرفة حقيقية بالله وهذا هو الدور الذي يبدو أن الغزالي يعينه للتجربة العاطفية في "صقل" مرآة القلب.

خاتمة:

يقدّم الغزالي مرة أخرى نظرة ثاقبة حول المزايا العقلانية للمعرفة التجريبية التي لم يقدرها العلماء الغربيون. وهو ما لم ينتبه إليه الفلاسفة التحليليون الغربيون إلا مؤخرًا. ففي التقليد الفلسفي التحليلي الغربي، غالبًا ما يُنظر إلى الظواهر العاطفية على أنها قوى يمكنها، في أحسن الأحوال، أن تؤثر فقط بشكل صحيح على كيفية تفاعلنا مع العالم ولكن علينا أن ندركه بشروط مستقلة وأقل تأثيرًا لهذه العناصر. ويترك التحليليون مجالًا مفتوحًا للتأثير العاطفي للعب دور فعال في دفع التفكير العقلاني، ولكن كل تأثير عاطفي نتيجته "تلوين" إدراكنا الأوّلي للواقع يشكّل ضرورة تشويهًا عقلانيًا. وحتى لو كانت رؤية العالم من خلال "نظارات ملونة وردية" قد تحفز بشكل فعال الإجراءات التي لها فوائد عملية، فإن مثل هذا الإدراك المؤثر للعالم يجب، بحكم كونه متأثرا بما هو عاطفي فهو يشوه هذه الطريقة في الإلتقاء بالعالم . وقد لا يكون من قبيل الصّدفة أن ويليام جيمس قد روّج قدرًا كبيرًا من التّشنيع بهذا التأثير التي للعاطفة ضد التصوّف. وأثّر بذلك على علم النفس الحديث في نظرته للعواطف على أنها مجرد "مشاعر جسدية" لا تضيف أي محتوى عقلاني إلى تصوراتنا. ومع ذلك يعترف جيمس بأن افتقار شخص ما للخبرة العاطفية قد يقوّض دافعه للتصرّف بناءً على الحقائق ويبدو أنه ينكر أن مثل هذه التجربة يمكن أن تكون ضرورية أيضًا لإدراكها أو فهم الحقائق الكامنة وراء تلك الحقائق وهنا نجد تناقضا حول دور الخبرة العاطفية بشكل خاص والصوفية بشكل عام. ولكن لا يمكن إنكار حقيقة أن بعض التجارب العاطفية تعمل كمجرد "مشاعر جسدية" لها دور الدافع وهو ما أكّده جيمس. والغزالي بدوره تناول المشاعر "المعرفية" التي تحدّث عنها الفلاسفة الغربيون وهو قد أبان الدور الذي تلعبه اللذة والحب في ضمان إدراك القلب للأشياء في كتاب التهذيب من إحياء علو الدين المذكور أعلاه حيث أن البصيرة تحتاج الى هذه المحفّزات. هكذا يمكن القول بأن مفهوم الغزالي للمعرفة التجريبية لا يتناسب بشكل مريح مع تصنيف جيمس وريبنان للتصوف بأنه غير عقلاني لأنه، على عكس تأكيداتهما، يبدو أنه قادر على توفير أساس عقلاني للاعتقاد أو على الأقل دفعه. ولكن من ناحية أخرى فإن تصوّر الغزالي للمعرفة التجريبية لا يتناسب أيضًا بشكل مريح مع نموذج العقلانية الفلسفية التي يريد الدارسون المعاصرون الغربيون مثل ألكسندر تريجر ملاءمتها مع التصوّف، لأنها تختلف عن نوع الفهم المفاهيمي المجرد للعالم وهو عقلاني بالطبع.

لقد نبهنا الغزالي الى أنه لا ينبغي إهمال المعرفة الصوفية لصالح التفكير العقلاني إذ قد تكون التجربة الصوفية ضرورية لتأمين الدافع للتفكير العقلانية الحقيقي، خاصة وأنها قادرة بشكل فريد على تزويد مالكها بفهم حقيقي لقيمة معارفه وكما يقول المثل الشائع فإن للقلب أسبابه.

. قائمة المراجع:

1- الغزالي ابوحامد ، :المنقذ من الضلال تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ،ط7،دار الاندلس،لبنان،1967

2- الغزالي، ابوحامد: المهذب من احياء علوم الذين اعداد صالح احمد الشامي الجزء الثاني دار القلم دمشق.الدار الشامية بيروت،ط1993،1

3- الغزالي، ابوحامد: المهذب من احياء علوم الذين اعداد صالح احمد الشامي الجزء الثاني دار القلم دمشق.الدار الشامية بيروت،ط1993،1 .

4- الغزالي أبو حامد : إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ.

5- -الغزالي أبو حامد : الرسالة اللدنية، مكتبة الجندى، الطبعة الثانية، مصر، 1971.

6- - الغزالي أبو حامد : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، مصر، بدون تاريخ.

7- - الغزالي (أبو حامد) :كيمياء السعادة، تحقيق :إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

8- - الغزالي أبو حامد : معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

9- - الغزالي أبو حامد : مشكاة الأنوار، تحقيق : د. أبو العلا عفيفى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964

10-- الغزالي ،أبو حامد :المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله ،المحقق:بسام عبد الوهاب الجابي،الناشر :الجفان والجابي – قبرص الطبعة :الأولى، 1407 - 1987عدد الأجزاء.**1**

11--الغزالي،ابو حامد:الاربعون في اصول الدين، الناشر: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع1988.

12- ابن ابي اصيبعة: سيرة أعلام النبلاء ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 2001

13- ارنست رنان :ابن رشد وارشدية،نقله الى العربية عادل زعيتر،دار احياء الكتب العربية1957 .

14- محمد بن إسماعيل البخاري: الصحيحين،دجار ابن كثير لبنان بيروت 2018

15- ويليام جيمس :تنويعات التجربة الدينية، ، ترجمة: إسلام سعد - علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، ط 1 ،202

16- فروخ ،عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، 1983.

17- 0 ، بروت - لبنان

18- وول ديورانت :قصة الحضارة،عصر الإيمان ، المجلد13 ، الكتاب الثاني الحضارة الإسلامية ، ترجمة محمد بدران ، دار الجيل بيروت لبنان.

1- Adamson, P. (2016), Philosophy in the Islamic World, Vol. 3 (Oxford: Oxford University Press).
2- Ahmad, I. (2017), Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace (Chapel Hill: University of North Carolina Press). Comparative Philosophy 12.2 (2021
3- Arberry, A. J. (2007), Revelation and Reason in Islam, Vol. 3 (New York: Routledge).
4- Blum, L. (1994), Moral Perception and Particularity (Cambridge: Cambridge University Press). https://doi.org/10.1017/cbo9780511624605 >
5- Boyle, M. (2012), “Essentially Rational Animals”, in G. Abel and J. Conant (eds.), Rethinking Epistemology, Vol. 2 (Berlin: De Gruyter), 395-428.
6- Coetsee, M. (2020), “The Phenomenal Appreciation of Reasons (Or: How Not to Be a Psychopath)”, Oxford Studies in Metaethics 15, 24-48.
7- De Boer, T.J. (1903), The History of Philosophy in Islam, trans. E.R. Jones (Amsterdam: Luzac & Co). Damasio, A. R. (2006), Descartes' Error (New York: Penguin Books).
8- Deonna, J., & Teroni, F. (2012), The Emotions: A Philosophical Introduction (New York: Routledge).
9- Frank, R. (1987), “Al-Ghazālī’s Use of Avicenna’s Philosophy”, Revue des Études Islamiques 55-57: 271-85.
10- Frank, R. (1994), Al-Ghazālī and the Ash‘arite School (Durham, NC: Duke University Press).
11- Gairdner, W.H.T. (1914), “Al-Ghazālī’s Mishktat al-Anwar and the Ghazālī-Problem”, Der Islam 5.2: 121-153
12- Griffel, F. (2009), Al-Ghazālī's Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press).
13- Griffel, F. (2011), “The Western Reception of al-Ghazālī’s Cosmology from the Middles Ages to the 21st Century”, Dîvân 1: 33-62
14- Griffel, F. (2016), “Al-Ghazālī” in E.N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at: . Gutas, D. (2016), “Ibn Sīnā [Avicenna]” in E.N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at: . Ibn Rushd (2002), The Incoherence of the Incoherence, trans. S. Van Den Bergh. Available at: James, W. (1902/2002), Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Routledge).
15- Jantzen, G. M. (1989), “Mysticism and Experience”, Religious Studies 25.3: 295-315.
16- King, R. (2013), Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “The Mystic East” (New York: Routledge).
17- Leaman, O. (2002), An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press).
18- Kukkonen, T. (2008), “The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology” in P. Remes and J.

Sihvola (eds.), Ancient Philosophy of the Self (Amsterdam: Springer Netherlands), 205-224.

19- *Kukkonen, T. (2012), “Receptive to Reality: Al-Ghazālī on the Structure of the Soul”, The Muslim World 102.3-4: 541-561.*

20- *Kukkonen, T. (2015), “Al-Ghazālī on Emotion” in G. Tamer (ed.), Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī, Vol. 1. (Leiden: Brill), 138-164. < https://doi.org/10.1163/9789004290952_008 >*

21- *Nakamura, K. (1984), “Makki and Ghazālī on Mystical Practices”, Oriens 20: 83-91. < https://doi.org/10.5356/orient1960.20.83 >*

22- *Nussbaum, M. C. (2003), Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. (Cambridge: Cambridge University Press).*

23- *Nussbaum, M. C. (1992), Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature (Oxford: Oxford University Press).*

24- *Renard, J. (2004), Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology (New York: Paulist Press).*

25- *Stocker, M. (1983), “Psychic Feelings Their Importance and Irreducibility”, Australasian Journal of Philosophy 61.1:5-26.*

26- *Treiger, A. (2012), Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation (New York: Routledge Press).*

27- *Winter, T.J. (1997, 2nd edition 2016), “Introduction” in Al-Ghazālī on Disciplining the Soul & On Breaking the Two Desires (Louisville, KY: Fons Vitae).*

28- *Yazaki, S. (2012), Islamic Mysticism and Abu Talib al-Makki: The Role of the Heart (New York: Routledge).*